

باسمه تعالی

خارج اصول حضرت استاد فرحانی (زیدعزه) جلسه ۲۲ ۹۶/۹/۸

موضوع کلی: مسأله ضد موضوع جزئی: امکان امر به ضدین در عرض واحد در کلام امام

بررسی نظریه حضرت امام در امکان امر به ضدین در عرض واحد

خلاصه مباحث گذشته

بحث در مقدمه ششم حضرت امام بود و بیان کردیم که در وادی امثال تکالیف، عقل حاکم است و برای حاکم بودن عقل در وادی امثال دو بیان مهم وجود دارد. یکی اینکه «اطیعوا الله» نمی‌تواند مولوی باشد والا تسلسل لازم می‌آید و بیان دیگر اینکه باید مثل احتیاط ارشاد باشد والا ضابطه امر مولوی را ندارد زیرا ضابطه امر مولوی این است که باید بر امر مولوی یک چیزی مترتب شود غیر از چیزی که بر ماموریه مترتب می‌شود و در «اطیعوا الله» آنچه مترتب می‌شود صلّ و صوم و کذب و غضب است و باید آنها اطاعت شود و چیزی غیر از آنچه از مصلحت و ثواب مترتب بر آنها مترتب می‌شود وجود ندارد و بر اطیعوا چیزی دیگری غیر از آن مصالح مترتب نمی‌شود کما اینکه در امر به احتیاط که مولی گفت «اخوک دینک فاحتط لدینک» این فاحتط ارشاد به حکم عقل است و عقل حاکم به حسن احتیاط است و فاحتط ارشاد به حکم عقلی حسن احتیاط دارد لکن احتیاط در موارد مختلف احکام مختلف دارد ممکن است در شبهه بدویه قبل از فحص احتیاط یک طور باشد و در شبهه بدویه بعد از فحص احتیاط باز حسن داشته باشد ممکن است در شبهه مقرون به علم اجمالی احتیاط عقلا لازم باشد و فاحتط لدینک ارشاد به حکم عقل است ولی برای فاحتط مصلحت دیگری سوی این موارد وجود ندارد.

البته برای بحث ارشادی بودن ملاک سومی مطرح است که مسأله لغویت است که توضیح آن گذشت.

عدم فرق در بحث حاکمیت عقل بین عقل عملی و نظری و مستقلات و غیر مستقلات عقلی

قبل از ورود به بحث دو نکته را تکمیل کنیم. نکته اول اینکه در بحث مربوط به احکام عقل آقایان یک تفکیکی می‌کنند بین عقل عملی و عقل نظری و بین مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه و باید بررسی کنیم این توضیح ما به کجای این بحث می‌خورد هر چند در لابلای بحث بود لکن توضیح بیشتر و تذکر به آن بهتر است.

آقایان یک تفکیکی بین عقل نظری و عقل عملی دارند. درباره عقل عملی مشهور می‌گویند عقل است و اختلاف بین عقل نظری و عملی را در مدرکات می‌دانند. اگر مدرک یک امر حقیقی واقعی بود عقل نظری است و اگر مدرک از امور اعتباری بود مثل باید های کلی گفته شده است که عقل عملی است.

اصطلاح دیگری هم وجود دارد که هم در اصول خواندیم و هم استاد ما آیت الله جوادی آملی قائل هستند که عقل عملی را اراده معنا می‌کنند در اصول خواندیم که گفتند من العجیب ما جاء شیخ رئیس ان مطلق الادراک و الارشاد فهو بمنزله المشیر الناصح» صاحب جامع السعاده خواسته بگوید که عقل عملی مجری اراده در مقام عمل است. بعد آقایان گفتند که این تعجب است و این خروج از اصطلاح است. اشکال ندارد که کسی خروج از اصطلاح کند و بگوید عقل عملی یعنی اراده ولی بگوید عقل نظری کار ادراک را انجام می‌دهد. خلاصه دو اصطلاح است. مراد از عقل نظری به اصطلاح مشهور یعنی ادراک کننده امور واقعی و مراد از عقل عملی یعنی ادراک کننده امور اعتباری و قراردادی که به تعبیر شهید مطهری و علامه طباطبایی همان قراردادهای ثابت و باید های کلی که به عقل بخورد که مدرک عقل کلیات است.

پس اختلاف عقل عملی و نظری در مدرکات آنها است ولی بحث ادراک است یا ادراک واقعیات واقعیه مثل ادراک قوانین حقیقی و واقعی عالم یا ادراک باید های ثابت مثل حسن عدل و قبح ظلم.

براساس همین اصطلاح آقایان در مستقلات وقتی وارد می‌شوند می‌گویند مستقلات عقلی در واقع مدرکات عقل عملی را بحث می‌کنند که عقل مستقل به ادراک حسن عدل و قبح ظلم است و براساس مستقلات عقلیه که مدرکات عقل عملیه هستند یک ملازمه‌ای بین حکم عقل و حکم شرع درست می‌کنند که اگر عقل حسن چیزی را ادراک کرد حکم به الشرع، که قبلا در این چند جلسه توضیحاتی بیان شد که ادراک مناط واقعی توسط عقل راه ادراک حکم شرعی و اراده مولی است که این را از باب کاشفیت دانستیم.

در غیر مستقلات عقلیه می‌گویند غیر مستقلات ملازماتی هستند واقعیه که عقل نظری ادراک می‌کند مثلا اگر ملازمه بین اتیان فعلی با سقوط امر آن مورد بحث واقع شود این ادراک یک چیز واقعی است که عقل نظری ادراک می‌کند لذا فرق بین مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه که به اصطلاح محقق اصفهانی بحث ملازمات هستند مانند ملازمه بین وجوب یک عمل با وجوب مقدمات آن یا ملازمه بین اتیان یک عملی با سقوط امر آن عمل که مدرک آن عقل نظری است. ملازمه یک امر واقعی است که عقل نظری درک می‌کند. پس یک عقل نظری و یک عقل عملی داشتیم و یک مستقل عقلی که عقل استقلال به ادراک آن در حسن و قبح عقلی داشته باشد و یک غیر مستقل داشتیم که بحث ملازمات بود و فرق های اینها را بیان کردیم.

در بحث ما هیچ تاثیری نداشت لذا ما در بحث یک مثال مستقلات زدیم و یک مثال غیر مستقلات زدیم. وقتی می‌خواستیم حاکم شدن عقل در وادی امثال را بحث کنیم گفتیم که این حاکم شدن می‌تواند در عالم مستقلات عقلیه مطرح باشد و هیچ اشکالی نداشت با همین حد وسطی که بیان کردیم که وقتی عقل در وادی امثال است و یک حکمی

کرد که این حکم برای امتثال کافی است اگر شارع حکمی کند این حکم او ارشادی است خواه ارشاد باشد با حد وسط لغویت یا با حد وسط تسلسل یا حد وسط عدم ترتب چیزی بر امر غیر آنچه بر ماموریه مترتب است. در غیر مستقلات مثال مقدمه واجب را بیان کردیم و گفتیم وقتی عقل حکم می کند به حکمی که برای انبعاث عبد کافی است آن موقع حکم شارع ارشادی است با حد وسط لغویت یعنی مبنای مسأله عقل در وادی امتثال و کفایت حکم عقل در وادی امتثال با مبادی مربوطه تفاوتی ندارد که این حکم در فضای مستقلات عقلی است که از مدرکات عقل عملی است یا در فضای غیر مستقل عقلی است که از مدرکات عقل نظری است طبق مسلک مشهور که در جای خودش اینها توضیح داده شده است. پس چه این بحث را برگردانیم به مسأله مدرک عقلی از باب ادراک عقل عملی بر استقلال عقل در ادراک حسن عدل و قبح ظلم و بعد از اینجا بگوییم که ما قائل به ادراک حسن عدل هستیم و زمانی که عقل حسن عدل را ادراک می کند و ادراک می کند که شارع نیز همین طور است با همان مکانیزی که مشهور درک می کنند ما در این مرحله بحث نداریم بلکه در این بحث داریم که اگر چنین ادراکی تحقق پیدا کرد و این ادراک کافی بود برای انبعاث عبد شارع دیگر نمی تواند حکم مولوی صادر کند خواه عدم حکم مولوی با حد وسط لغویت بیان کنیم و خواه با حد وسط تسلسل یا حد وسط سوم بیان کنیم، لذا تعبیر خوبی دارند هم مرحوم مظفر و محقق خوئی و هم حضرت امام که مناط یک چیز است هم در مستقل و هم در غیر مستقل و آن این است که حاکم در وادی امتثال عقل است و حاکم در وادی امتثال نمی تواند غیر عقل باشد بنابراین این توضیح تکمیلی را اضافه کردیم که در این بحث ما فرقی بین عقل نظری و عملی و بین مستقل و غیر مستقل عقلی نیست.

در این بخش تکلیف سه مسأله روشن شد که برای بحث اصولی ما این سه مسأله کافی بود و نشان دادیم که حاکم در وادی امتثال عقل است و عقل به عنوان حاکم در وادی امتثال نظر داده است و در نظر عقل حیث کشف نیست بلکه خود عقل حاکم است و شارع نمی شود که حاکم باشد لکن مکانیزم کشف را هم در ادراک مناطات بیان کردیم که آن ربطی به این بحث ما ندارد. پس حیث کاشفیت عقل را از حیث حاکمیت عقل جدا کردیم.

اشکال به تقریر کلام امام توسط آیت الله فاضل

با این سه نکته که تحلیل کردیم معلوم شد که فرمایش استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله فاضل در تقریب کلام حضرت امام ناقص بود. وقتی می گوییم عقل حکم به قبح عقاب بلا بیان می کند باید روشن کنیم که این حکم عقل در وادی امتثال است. عقل در وادی امتثال می گوید نمی شود عقاب بلا بیان کرد و در وادی امتثال می گوید استحقاق عقوبت و مثبت چه ضابطه ای دارد.

شارع هم در اینجا دخالت نمی‌کند بنابراین نتیجه بحث مادرست می‌شود که عقل درجایی که حاکم است در اراده و حکم مولی و در دلیل دخالت نمی‌کند. بلکه آنجایی که عقل می‌تواند بیاید از باب کاشفیت است، بنابراین حق با حضرت امام است و نمی‌توان قدرت عقلی را از باب کاشفیت عقل دخالت در حکم شرعی داد و حکم را مقید به قدرت عقلی کرد و همچنین نمی‌توان قدرت عقلی را از باب حاکم شدن عقل دخالت بدهیم و اصل دخالت غلط است. تا اینجا بحث مقدمه ششم را تمام کردیم و بحث اصولی ما در مقدمه ششم و ترتب اینجا تمام است.

تکمله: دخالت یک حاکم در حکم حاکم دیگر و رعایت ضوابط حاکم دیگر

ما یک تکمله‌ای از حضرت امام به این بحث می‌خواهیم اضافه کنیم و این تکمله از خود امام است ولی نه در اینجا و آن اینکه آیا معقول است که یک حاکمی در حکم حاکم دیگر دخالت کند و از بحث عقل بیرون می‌رویم. حضرت امام در جای دیگر دارند که نه تنها یک حاکمی نمی‌تواند در محیط حاکم دیگر دخالت کند بلکه اگر خواست در محیط حاکم دیگری حکم کند باید ضوابطی را رعایت کند. البته این دو مطلب مربوط به بحث الان ما نیست و پرونده مقدمه ششم بسته شد.

مطلب اول: معقول نبودن دخالت یک حاکمی در اعتبار حاکم دیگر

دخالت یک حاکم در اعتبار حاکم دیگر بی‌معنا است زیرا هر معتبری، حاکم به اعتبار خود است و فرقی نمی‌کند که اعتبار او تابع چه چیزی است و این بحث ما ربطی به مسلک عدلیه ندارد بلکه بحث صرف اعتبار است وقتی حاکمی که شارع نیست بخواهد اعتبار و جوب کند اعتبار او تابع مصلحت واقعیه نیست یا اگر هم این معتبر شارع باشد با مسلک غیر عدلیه می‌خواهد حکم کند لذا تابع مصلحت واقعیه نیست. پس اگر حاکمی بخواهد بما اینکه معتبر است حکمی کند کسی نمی‌تواند در اعتبار این معتبر دخالت کند. شما می‌توانید برای خودتان در سازمان خودتان اعتبارات مستقلی داشته باشید ولی این ربطی به این حاکم ندارد و نمی‌توانید در اعتبار معتبر دیگر دخالت کنید ولو این اعتبار تابع مصلحت واقعیه نباشد و در اراده او هم نمی‌توانید دخالت کنید. این معتبر می‌خواهد اعتبار کند و اعتبارش تابع ضوابط خودش است. وقتی عقلاء یک مطلبی را اعتبار می‌کنند مانند صحت شرب خمر را و حتی مدح می‌کنند و حتی اگر در محیط‌های عقلانی کسی مصرف نکند ممکن است او را مسخره کنند و مذمت کنند اگر عقلاء اعتبار کردند صحت تدخین و صحت شرب خمر و صحت بیع ربوی را هیچ اشکالی ندارد. اگر عقلاء به غلط اعتبار کردند صحت یک فعل نامشروع را مانند این مطالبی که در بعضی از اسناد بین‌المللی موجود است کسی نمی‌تواند در مقابل این اعتبار ورود به این اعتبار کند و بگوید اعتبار نکن. آن فرد در سیستم اعتباری خود اعتبار کرد خواه این اعتبار بما هم عقلاء یا بما هم عادیین یا بما هم انفعالیین است که در اسباب اعتبارات عقلانی بحث خواهیم کرد. و نشان می‌دهیم که یکبار این اعتبار به واسطه یک نوع

انفعال است و گاهی به واسطه یک تصور غلط است و گاهی به واسطه یک نوع عادت است ولی من نمی توان وارد این اعتبار شوم لذا هیچ معتبری نمی تواند در اعتبار معتبر دیگر دخالت کند و هر معتبری در فضای ضوابط خودش و در محیط اعتبار خودش محترم و درست است و کسی نمی تواند وارد اعتبار معتبر دیگر شود، بلکه اشکالی ندارد که به آن معتبر - اگر قابل مذاکره بود - تذکر اشتباه منشأ اعتبار را می توان داد که او خودش اعتبارش را عوض کند ولی این حرف، حساب دیگری است و به معنای این نیست که یک معتبری در اعتبار معتبر دیگر دخالت کرده است. می شود به او تذکر داد که شما فکر کردی در این اعتبار مصلحت است اگر این اعتبار تابع این ضوابط باشد.

بنابراین اگر ما از عقل هم بگذریم هیچ حاکمی در حکم حاکم دیگر دخالت نمی کند زیرا اعتبار هر حاکمی تابع ضوابط خود آن معتبر است و این معتبر تصور کرده است این مسأله به صلاح است و لذا اعتبار کرده است مثلاً معتبر تصور کرده است که تدخین به صلاح او است اعتبار کرده و اگر به او گفته شود که عوارض دارد می گوید من منفعت را بر عوارض ترجیح می دهم. حداکثر چیزی که وجود دارد این است که یک کسی تذکر بدهد که منشأ اعتبار غلط است و لذا متفطن شود و دست از اعتبار خودش بردارد.

مطلب دوم: رعایت ضوابط حاکم بر اعتبارات دیگران

اگر کسی بخواهد در فضای اعتبار دیگران اعتبار خودش را مطرح کند او هم موظف است به گونه ای اعتبار خودش را بیان کند که سازگار با آن اعتبارات باشد لذا در بحث بحث بیع بیان کردیم که اگر شارع بخواهد قائل به حلّیت بیع شود و بیع را امضاء کند باید با رعایت ضوابط عقلانی باشد. اگر من خواستم «احل الله البیع» را به کار ببرم کدام بیع را دارم امضا می کنم. نمی توانم موضوع «احل الله البیع» را بیع خودم بدانم من اگر رفتم در محیط عقلاء مجبورم بیع عقلانی را امضا کنم که این بیع عقلانی اعتبار عقلانی است یا اجاره عقلاء، اعتبار عقلانی است. من در محیط عقلاء باید اعتبار خودم را به گونه ای بیان کنم که محیطی که دارم با آن کار می کنم به من راه بدهد و این مسأله فقط در معاملات نیست و لذا وقتی وارد الفاظ عبادات شدیم یک بحثی در مورد حقیقت شرعیه کردیم در آنجا مبانی مختلف بود. گفتیم صلوات به عنوان یک عمل خاص محدود به شرع ما نیست و از شرایط دیگر هم وجود داشته است در آن محیط عقلانی اولیه که طرف ما ادیان ابراهیمی هستند که وقتی ما صلوات می گوئیم فقط مراد دعا نیست بلکه ما یک عمل مخصوصی داشتیم که اختلاف آن صلوات با صلوات ما در بعضی از خصوصیات است کما اینکه در کفایه مرحوم آخوند بیان کرد که صلواتهای خود ما این مقدار اختلاف را با هم دارند، لذا در اینجا مشکلی نداریم زیرا در محیط عقلانی که داریم اعتبار «صلّ» می کنیم عمل مخصوص وجود داشته است ولی اگر نبود باید چکار می کردیم؟ عمل مخصوصی به نام صلوات را می خواستیم اعتبار کنیم

و لذا باید فضای اعتبار را لحاظ می‌کردیم. ما در فضای اعتبار دیگران وقتی وارد می‌شویم حتی اگر عمل عبادی باشد مثل صلوات - بنابر اینکه بگوییم که صلوات دارای یک ماهیت جدید و مختراع است ولی اگر بگوییم از قبل بوده است مشکلی نداریم ولی اگر صلوات یک ماهیت جدید است - باید فضای اعتبار بیرونی را رعایت کنیم. وقتی با بیع به عنوان یک ماهیت مختراع جدید بخواهیم کار کنیم یعنی بیع شرعی را به همه ضوابط خاص خودش که یک ماهیت شرعی جدید است بخواهیم اعتبار کنیم نمی‌توانیم به آسانی اعتبار کنیم و این نکته در فقه آثار زیادی دارد حتی آنهایی که بیع را برای اسباب نامگذاری می‌کردند نه مسببات، بحث می‌کردند که شما وقتی شک در چیزی می‌کردید چه اتفاقی می‌افتاد وقتی مسببی می‌کردند می‌گفتند این اتفاق نمی‌افتد، ما در همان جا بحث داریم که این مسبب، چه مسببی است. کلمه بیع در «احل الله البیع» چه سببی و چه مسببی و کلمه صلوات در آیه «ان الصلاه کانت علی المومنین کانت کتابا موقوتا» چه صلاتی است. وقتی به عرف القاء می‌شود باید فضای اعتبار شارع با فضای اعتبار عرف و عقلاء هماهنگ باشد.

سوال: قبل از رعایت این ضوابط عقلاء باید حق این دخالت را به شارع بدهند؟

جواب: ظاهرا این در بین عقلاء مورد قبول است به واسطه اینکه در بین عقلاء ما با اعتبارات مختلف و معتبرین مختلف کار می‌کنیم ولی این را همه پذیرفته‌اند که این ضابطه باید رعایت شود که وقتی من دارم اعتبار می‌کنم باید تابع ضابطه فضایی باشد که من دارم با آن کار می‌کنم.

پس دو نکته را بیان کردیم: اول اینکه هیچ معتبری نمی‌تواند در فضای معتبر دیگر دخالت کند و نکته دوم اینکه اگر می‌خواهد اعتبار خودش را هم بیان کند باید در اعتبار خودش برای اینکه این اعتبار اثر داشته باشد فضای آن اعتبار و محیط را رعایت کند.

وقتی اعتبارات بعضی اوقات عقلاء بماهم عقلاء هستند ولی بعضی اوقات عقلاء طوائف مختلفی دارند مثلا در هند یا ژاپن هستید یا در صدر اسلام هستید و فضای عقلانی، عقلاء بماهم عقلاء نیست، وقتی این گونه شد شما برای دیگران از خود عقلاء غیر شارع اجازه اعتبار قائل هستید. برای خودش می‌تواند اعتبار کند شما برای حیوانات در محیط هند، یک ضوابطی را می‌توانید اعتبار کنید یا در محیط آسیای دور، یک ضوابط عقلانی را در ارتباطات اعتبار می‌کنید ولی اگر خواستید آنچه در محیط هند اعتبار کردید ببرید در محیطی دیگری اعتبار کنید باید فضای آنجا را در نظر بگیرید و قبول داریم که هر معتبری و هر حاکمی اعتبار می‌کند و این در قانون اول ما همیشه است. ولی آنچه مسأله است این است که نه کسی در اعتبار معتبر دیگری دخالت می‌کند و اگر کسی خواست اعتبار کند برای اینکه اعتبار او اثر کند باید ضوابط آن محیط را داشته باشد به تعبیر امام و اکثر آقایان در «احل الله البیع» اگر شارع بخواهد بیع شرعی را امضا کند این امضاء بی

اثر است بیع شرعی را ما نمی‌دانیم چیست. شارع باید بیع عرفی را امضا کند و با امضاء بیع عرفی یک قانون به وجود می‌آید که شما امضاء می‌کنید آن اعتبار عقلائیه را بعد می‌آید خصوصیات خاص خودتان را با مقیدات و مشخصات جدا می‌کنید و بعد بیع شرعی در خروجی شکل می‌گیرد و این اعتبار است. شارع نه تنها در اعتبار عقلائیه بیع آنها دخالت نکرده است بلکه وقتی خواسته اعتبار خودش را در بیع شرعی بیان کند عنوان بیع عقلائیه آنها را رعایت کرده است و با امضاء بیع عقلائیه آنها و بعد با بیان یکسری از خصوصیات مسأله را حل کرده است. در عبادات همین طور است بنابر اینکه بگوییم عناوین عبادات مخترع شرع ما هستند و اگر بگوییم از قبل بوده است و اختلاف این ماهیت عبادی جدید با ماهیات قبلی مثل اختلاف آنها در شرع خود ما است کما اینکه مرحوم آخوند بیان کرده که احتمال عقلائیه هم هست حساب دیگری است.

ریشه یابی منشأ اعتبارات عقلائیه در اعتبارات انبیاء

نکته آخر: اگر ما قائل شدیم که منشأ اعتبارات عقلائیه خود انبیاء هستند یعنی این بحثهایی که بیان کردم از نظر کبرا هیچ مشکلی ندارد ولی یک بحث صغروی وجود دارد که به بحث ما مربوط نیست و آن اینکه اگر ما گفتیم که منشأ همه این مباحث دین است و ریشه حوزه اعتبارات موجود در مجامع بشری برمی‌گردد به آن تصویری که ما از انسان معتبر اینها با راهنمایی شارع داریم. ما الان فعلا در فضاهای مشهوری بحث می‌کنیم و این بحث اصولی ما باید مقداری جلوتر برود تا بتوانیم این پراتنز را باز کنیم. اگر ما در بحث های انسان شناسی خود گفتیم که اولین انسانی که قرار است پا به عرصه جامعه بگذارد خلیفه الهی است و او است که می‌خواهد ضوابط اعتبار را وارد زندگی انسانی بکند و به تعبیر علامه طباطبایی خلافتی برای یک موجودی به نام انسان با چارچوبی که ایشان در آیات سوره بقره تحلیل میکنند که مسأله فقط به آگاه شدن یک سری از مسائل برنگردد بلکه یک جنسی است که حصول آن برای غیر انسان محال است. اینکه من بیان کردم فعلا در فضای مشهور بود که گفتیم حاکم در حکم حاکم دیگر دخالت نمی‌کند و عقل در حکم حاکم دیگر دخالت نمی‌کند و حاکم دیگر دخالت نمی‌کند و حاکم اگر خواست در فضای حاکم دیگر شود باید ضوابط فضای دیگر را رعایت کند تمام این بحث ها در فضای مشهوری است ولی اگر به سراغ بحث خودمان رفتیم که خطابات شرعیه را خطابات وحیانی با چارچوب خلافت انسان تحلیل کردیم که حتی قوی تر و راقی تر از خطاب قانونیه عقلائیه است که این کار بسیار بسیار خوبی است که امام انجام داده است و در بقیه بحث های ایشان هم خیلی اثر محسوسی ندارد و این ممکن است صغرویا بعضی از این مباحث را جابجا کند. فردا مقداری در مورد این مباحث بحث می‌کنیم و بعد فرمایش استادمان آقای جوادی را تحلیل می‌کنیم.